

István Fehér

LUKÁCS E LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA:
IL PROBLEMA DELLA RAGIONE

Ove si voglia ripercorrere, sia pure per sommi capi, l'iter filosofico di Lukács con l'intento di enuclearne una qualche posizione filosofica fondamentale e di prospettare quest'ultima nel contesto della filosofia contemporanea, il discorso pare debba venir incentrato sul concetto di ragione, ovvero di razionalismo, emerso in Lukács intorno al 1923 ancora in maniera problematica, ma poi sostenuto e difeso con vigore sempre maggiore: concetto certo assai complesso e problematico cui è il caso di riservare qualche svolgimento analitico, non foss'altro perché gli stessi termini: "ragione", "razionalità", "razionalismo", nelle diversissime tendenze filosofiche del Novecento — ossia in un'epoca in cui è ormai diventato un luogo comune parlare di "crisi della ragione" — hanno assunto significati, non solo diversi e contrastanti, ma anche, a volte, del tutto incommensurabili.

La posizione filosofica di Lukács quale emerge in *Storia e coscienza di classe*, prima opera esemplare della maturazione del suo pensiero, risulta fondata su un confronto, più volte ripreso e a vari livelli approfondito, con la problematica filosofica *sui generis*, ovvero con quella delle possibili sistematizzazioni del pensiero filosofico in quanto tale, da una parte, e — in istretto rapporto ad essa — con le sue varie configurazioni storiche, e cioè, più specificamente,

con la linea di sviluppo percorso dalla filosofia moderna da Cartesio in poi, dall'altra.

Quanto al primo aspetto, quello, diciamo così, strutturale, nell'*Estetica di Heidelberg*, scritta durante la prima guerra mondiale, Lukács distingueva due tipi di sistematizzazione, ossia, com'egli dice, due tipi di "determinazione formale del mondo" (EH, p. 10)¹. L'uno, detto kantiano e delineato nei suoi sviluppi apportati dal neokantismo, significa la totale autonomia delle varie sfere di posizione (*Setzung*), l'indipendenza ed autonomia di quelle della teoria, dell'etica, della metafisica e dell'estetica, mentre l'altro, non messo terminologicamente in rilievo, e fatto risalire ora a Dilthey, ora appunto a Hegel, è contrassegnato dalla deducibilità di principio delle varie sfere l'una dall'altra, ossia dell'articolazione dialettica e processuale di esse. L'esplicita presa di posizione di Lukács, in quest'opera, in favore della sistematizzazione kantiana, dovuta principalmente al fatto che la soppressione dell'autonomia dell'estetica e dell'etica è per lui inaccettabile per il momento (EH, pp. 82-83), nonché l'insistenza sulla definitiva impossibilità di mediazione alcuna tra i due tipi di sistematizzazione, non devono tuttavia sorprendere, ove si tenga presente il fatto che tale approdo viene già prefigurato dalla stessa impostazione metodologica, e cioè "strutturale", da Lukács operata, del problema della sistematizzazione filosofica. L'aver egli distinto i due tipi di sistematizzazione filosofica comporta logicamente tale sbocco, in quanto il collocarsi da parte della sistematizzazione dialettico-processuale non permetterebbe la delineazione della distinzione stessa in termini di irriducibilità, facendo sparire l'alternativa kantiana, in quanto alternativa autonoma, o conservandola semmai, in quanto passo imperfetto conducente verso di essa (come sarà il caso tra poco, appunto in *Storia e coscienza di classe*) nell'ambito dell'altra prospettiva.

1. I riferimenti alle opere lukácsiane più frequentemente citate verranno dati all'interno del nostro stesso testo, con le seguenti sigle:

EH = *Estetica di Heidelberg 1916-1918*, tr. di L. Coeta, Sugar, Milano 1974.

SCC = *Storia e coscienza di classe*, tr. di G. Piana, Sugar, Milano 1967.

GH = *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960.

DR = *La distruzione della ragione*, tr. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959.

In quanto al secondo aspetto, al confronto cioè con le varie configurazioni *storiche* del pensiero filosofico, condotto ora non tanto all'interno di un tentativo di tipizzazione strutturale e, in quanto tale, *astorica* del pensiero filosofico, quanto piuttosto con l'intento di enucleare, entro le sue stesse configurazioni storiche, una certa "logica", una linea di sviluppo o di progresso nelle sue impostazioni — onde far emergere, in ultima analisi, un qualche concetto filosofico di "storia" —, esso viene affrontato da Lukács, com'è noto, appunto in *Storia e coscienza di classe*. È importante vedere però (entro certi limiti potremmo ugualmente dire: perciò) come il passaggio da lui operato dal punto di vista teoretico-strutturale a quello dialettico-storico non lasci alle spalle il primo (come se tra considerazione teoretico-strutturale e quella storica, insomma tra "teoria" e "storia", vi fosse per lui un iato incolmabile), ma come, anzi, siano stati precisi problemi teoretici, rimasti irrisolti all'interno dell'ottica trascendentalistica, a condurlo verso la sistematizzazione dialettico-storica.

La visione della realtà che sta alla base dell'impianto categoriale di *Storia e coscienza di classe*, come si afferma nel primo saggio dell'opera *Che cosa è il marxismo ortodosso?*, è la sua comprensione "come accadere sociale" (SCC, p. 19). Tale comprensione è da Lukács completamente affidata al metodo dialettico — "con il rifiuto o il dissolvimento del metodo dialettico", scrive infatti, "va perduta al tempo stesso la conoscibilità della storia" (SCC, p. 16) —, il qual metodo viene viceversa imputato, anziché alla conoscenza della natura, esclusivamente a quella della storia. Tra dialettica come metodo e storia come oggetto tematico, Lukács istituisce quindi un immediato e strettissimo rapporto. La storia però, quale egli la intende fin dalle primissime pagine, non viene dispiegandosi *all'interno* del campo di validità delle varie forme, non equivale cioè a uno sviluppo o a una crescita entro una cornice prestabilita (che, in quanto tale, dovrebbe essere eterna e sovrastorica, come vuole l'ottica trascendentalistica), bensì è piuttosto "proprio la storia di queste forme" (SCC, p. 61), "storia dell'interrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo" (SCC, p. 245; cfr. p. 248), "il sorgere ininterrotto della novità qualitativa" (SCC, p. 190). Ora, nel corso dell'analisi di

quelle che sono per lui “le antinomie del pensiero borghese” — antinomie, per intenderci, proprie di tutto il pensiero filosofico moderno e contemporaneo —, Lukács giunge a presentare la necessità dell’emergere di tale concetto di storia, mostrando al tempo stesso come esso, lungi dal risiedere in qualche significato banalmente ideologico di storia, sia piuttosto frutto di una lunga meditazione sulle difficoltà intrinseche al pensiero razionalistico moderno e, più specificamente, sui presupposti rigidamente dualistici della kantiana logica trascendentale, trovandovi la sua precisa collocazione metodologica ovvero il suo “certificato di nascita”². Se il tratto distintivo e specifico della filosofia classica tedesca e, segnatamente, di quella hegeliana consiste per Lukács nell’esser giunta sino al punto di far emergere “la nuova sostanza, che si è presentata [...] per la prima volta in primo piano, l’ordine e la connessione delle cose che si trova ormai filosoficamente alla base: *la storia*” (SCC, p. 189), allora tale constatazione non vuol essere soltanto una tesi — peraltro sufficientemente fondata e convalidata da ampie analisi di testi — pertinente alla storiografia filosofica, bensì rappresenta un momento di autogiustificazione della propria impostazione di fondo consistente nel far ruotare il proprio impianto categoriale appunto intorno al concetto della storia.

Ci si può chiedere a questo punto se e in quale misura il “considerare l’intera realtà come storia” (SCC, p. 191) sia in grado di fornirci la chiave metodologica dell’accesso a una sistematizzazione filosofica capace di articolare in modo razionale la totalità dell’essere. Ma anzitutto c’è da chiedersi in che senso le antinomie del pensiero filosofico rinviano a una sistematizzazione per così dire “storicistica”. La difficoltà centrale contro cui urta il pensiero filosofico razionalistico-kantiano è prospettata da Lukács nell’“inafferrabilità della totalità” da una parte e nell’“irrazionalità dei contenuti particolari del concetto” dall’altra: due complessi di problemi che “rappresentano due lati di uno stesso ed identico pro-

2. Riguardo a un’analisi più circostanziata di dette antinomie e della lettura lukácsiana della filosofia moderna e contemporanea, mi permetto di rinviare alla mia relazione “L’interpretazione della filosofia classica tedesca”. in *Storia e coscienza di classe*, tenuta a Ferrara il 3 maggio 1985 nel quadro del ciclo di seminari su “György Lukács 1904-1924. Dall’anima alla storia”.

blema" (SCC, p. 152), in quanto la datità impenetrabile dei fatti empirici viene ad acquistare una portata tale da presentarsi come problema della possibilità del sistema in generale, anzi, costituisce il problema per eccellenza per il moderno razionalismo (cfr. SCC, pp. 152-154), il quale, in conformità alla "svolta copernicana" operata da Kant, è caratterizzata dal tentativo fondamentale di "comprendere il mondo come proprio prodotto" (SCC, p. 145). Finché la datità viene quindi lasciata nella sua accidentalità, senza essere inclusa nel sistema razionale dei concetti, non si può parlare di sistema compiuto del razionalismo.

E' nel corso di questo sforzo fondamentale — quello di superare la datità impenetrabile dei fatti empirici, del contenuto del concetto — che si perviene nella filosofia classica tedesca all'elaborazione del metodo dialettico, alla concezione della "sostanza come soggetto" e a quella del soggetto "ad un tempo produttore e prodotto"; nonché, in ultima analisi, alla teorizzazione di quell'"ordine e connessione delle cose", capace di costituire la base di tale nuova visione del mondo, che è "la storia" (SCC, p. 189); tanto più che per i sistemi astrattamente razionalistici "il divenire storico" significava, e continua ancora a significare, "un limite di conoscibilità", "un limite eterno ed insuperabile della ragione umana in generale" (SCC, pp. 188-189).

La sistematizzazione "storicistica" però, nella direzione della quale l'idealismo tedesco ha fatto importanti *Ansätze*, non è stata operata nemmeno dalla filosofia dialettica di Hegel. La storia, scrive Lukács, è, sì, il "luogo metodologico di tutti [i] problemi" filosofici, ma solo se "si può anche indicare concretamente [...] il soggetto della storia" (SCC, p. 192) — cosa che a Hegel non era stata possibile, costringendolo a far ricorso ad una specie di "mitologia concettuale", e, più precisamente, alla dottrina dello "spirito assoluto", al di là della storia, e "a erigere in questo al di là quel regno della ragione che ha raggiunto se stessa" (SCC, p. 193). Approdo, questo, per cui la stessa storia "ricade nella sua irrazionalità" (SCC, p. 194).

L'affermazione lukácsiana dunque, secondo la quale la filosofia classica tedesca "ha fatto emergere la nuova sostanza [...], la storia" (SCC, p. 189), è da intendere *cum grano salis*. Se è vero, infatti, che tutti i problemi irrisolti dei sistemi filosofici moderni riman-

VSCC, p. 188

dano a una sistematizzazione che venga a incentrarsi intorno al concetto della storia, è altrettanto vero che codesta sistematizzazione, quale che ne sia il motivo di fondo, non è stata elaborata da Hegel.

Tale approdo dell'interpretazione lukácsiana della filosofia classica tedesca e, in particolare, della dialettica hegeliana, comporta però significative oscillazioni e ambivalenze riguardo all'impianto categoriale dell'opera lukácsiana stessa. Per la concezione del "metodo dialettico come metodo della storia"³, infatti, stando agli esiti della propria interpretazione hegeliana, Lukács dovrebbe procedere a impegnarsi in una vera e propria riforma della dialettica — cosa che Lukács non solo non intraprende in questa sede, ma anzi, affermando, nelle sue preliminari osservazioni metodologiche, come "la hegeliana interpenetrazione dialettica di pensiero ed essere [...] form[i] anche l'essenza della filosofia della storia del materialismo storico" (SCC, p. 44), mostra di mutuare la dialettica, riallacciandovisi esplicitamente, nella sua forma hegeliana (cfr. SCC, pp. 24, 196), finendo, in ultima analisi, com'è stato da più parti osservato, per riprodurre gli stessi dualismi ed ipostasi da lui individuati in Hegel. Infatti, come ha scritto recentemente Habermas, Lukács, pur ammettendo che la dialettica hegeliana — nella questione della quale "il risveglio dell'uomo sepolto trova [...] il suo centro concreto" (SCC, p. 187) —, questa, che è per lui una "logica interamente nuova", sia in Hegel stesso "ancora molto problematica" (SCC, p. 187), finisce tuttavia per affermare come lo stesso metodo dialettico di Hegel "rimand[i] oltre la società borghese" (SCC, p. 196), accogliendo in tal modo, in maniera sostanzialmente acritica, i concetti fondamentali della *Logica* di Hegel, e presupponendo "l'unità di ragione teoretica e ragione pratica al livello concettuale dello spirito assoluto"⁴.

Riassumiamo: se, nell'*Estetica di Heidelberg*, all'interno di una ricerca delle sistematizzazioni filosofiche, la prospettiva hegeliana

-
3. Questo passo, che ricorre nell'ultima frase del capitolo "Le antinomie del pensiero borghese", manca nella traduzione italiana; cfr. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, p. 267.
 4. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, vol. I, pp. 483-484.

appariva per Lukács come una delle possibili soluzioni, per nessun verso meno problematica rispetto a quella kantiana (l'altra grande alternativa), in quanto non priva di "discrepanze platoniche" neanch'essa (*EH*, p. 219) — per cui Lukács è portato a schierarsi per il tipo kantiano-trascendentale di sistematizzazione —, allora tale ottica critico-interpretativa continua ancora ad essere presente in *Storia e coscienza di classe*, e la si può riscontrare in modo del tutto chiaro laddove si rimprovera a Hegel di essere rimasto "prigioniero dell'impostazione [*Betrachtungsweise*] platonico-kantiana" (*SCC*, p. 24), per cui il concetto dialettico riceve in lui "un senso idealistico kantiano" (*SCC*, p. 195 n. 66); tuttavia, la visuale dialettico-processuale di Hegel, per quanto problematica e carica di contraddizioni, viene ad assumere per lui i caratteri della chiave metodologica dell'accesso a un sistema filosofico capace di abbracciare e contenere in sé l'intima razionalità della totalità dell'essere, chiamata ora Storia. Il metodo dialettico hegeliano appare quindi a Lukács, nonostante tutti i suoi difetti, come "depositario" della razionalità filosofica.

Dialettica che rinvia alla conoscenza della storia, la quale, a sua volta, si disvela come massima categoria del reale; tali mi sembrano essere, in modo molto schematico, dal punto di vista del presente discorso, i tratti principali della sistematizzazione filosofica propria di *Storia e coscienza di classe*. Lo stesso termine di razionalismo non ricorre se non di rado: esso denota anzitutto l'astratto razionalismo moderno-contemporaneo, i cui concetti e le cui leggi formali, dall'illuminismo fino al neokantismo, danno origine all'irrazionalità del contenuto del concetto, a quella della kantiana cosa in sé, non accessibile a nessuna conoscenza, nonché, non ultimamente, all'incapacità di teorizzare la storia in termini del "sorgere ininterrotto della novità qualitativa" (*SCC*, p. 190). Se però per Lukács ne va della "conoscibilità della storia", di "comprendere la storia come processo unitario" — cosa che "con il rifiuto o il dissolvimento del metodo dialettico" non può conseguirsi (*SCC*, p. 16) —, se, detto diversamente e in termini ancor più chiari, "nel caso del metodo dialettico [...] si tratta sempre dello stesso problema: della conoscenza della totalità del processo storico" (*SCC*, p. 45), allora è chiaro che, al di là del razionalismo astratto-formale, è

appunto la dialettica ad essere destinata a rappresentare codesto razionalismo superiore. “Irrazionalità” pertanto, d’ora in avanti, vuol dire per Lukács non-conoscibilità — e in tal senso può poi parlare dell’“irrazionalità della cosa in sé” (SCC, p. 191) —, e irrazionalistica viene quindi ad apparirgli ogni forma di pensiero che manchi di sostenere la completa trasparenza e, dunque, conoscibilità della totalità del reale.

Tale insistenza sulla prospettiva dialettico-razionalistica, destinata a superare “la necessaria correlazione tra razionalità ed irrazionalità” sussistente in “ogni sistema formale razionale” (SCC, p. 148) non è ancora del tutto rigida in *Storia e coscienza di classe*, in quanto Lukács, appunto grazie alla sua prospettiva “storicistica”, precisa acutamente in una nota come non sia lecito “accentuare astrattamente ed in modo astorico il concetto di ‘razionalismo’, ma [sia] necessario definire esattamente di volta in volta l’oggetto (il campo di vita) a cui esso si riferisce, ed anzitutto quegli oggetti a cui *non* è riferito” (SCC, p. 147 n. 4, tr. modificata). “La questione della correlazione necessaria del principio irrazionale riceve” infatti “un significato decisivo, che disgrega e dissolve l’intero sistema” soltanto se, come avviene appunto nella filosofia moderna, “il razionalismo si presenta con la pretesa di rappresentare il metodo universale per la conoscenza dell’essere nella sua interezza” (SCC, p. 149); mentre invece nel caso che “il sistema razionale venga pensato [...] come sistema parziale”, circondato dal mondo di irrazionalità, com’è il caso, poniamo, dell’“ascesi indiana”, “non nascerà allora alcun problema di carattere metodologico in rapporto al sistema razionale stesso” (SCC, p. 149).

Questa precisazione va tenuta ben ferma, non soltanto relativamente al modo, oltremodo astorico, in cui ne *La distruzione della ragione* si parla dell’irrazionalismo, in termini più o meno sociologici, come “reazione al progresso della società”, che fornisce “risposte reazionarie ai problemi della lotta di classe” (DR, p. 10), e che “si presenta [...] ogni volta che l’evoluzione sociale” è costretta “a spiccare un salto in avanti per risolvere le questioni reali”, e della cui scelta, quindi, “decidono in primo luogo non già considerazioni teoretiche e filosofiche, ma situazioni di classe e legami di classe” (DR, pp. 96-97) — modulo interpretativo, questo, che, secondo Karl Popper, altro significativo teorico contemporaneo del

razionalismo, in virtù della tesi secondo cui “le nostre opinioni, comprese quelle morali e scientifiche, sono condizionate dagli interessi di classe, e, più in generale, dalla situazione storico-sociale della nostra epoca”⁵, risulta esso stesso “irrazionalistico” —; ma anche perché consente di rilevare come, ai fini di poterli criticare, Lukács debba anticipatamente interpretare, ossia pre-comprendere, tutti i filosofi otto-novecenteschi, presuntivamente “irrazionalistici”, quali quelli impegnati nel medesimo tentativo di conoscere l’essere nella sua interezza: mentre invece in merito all’impostazione, poniamo, di un Heidegger (ma non solo lui), per il quale “l’essere del soggetto non risiede soltanto nell’autosapersi [*Sichwissen*]”⁶, tale critica non soltanto non coglie nel segno, non essendosi Heidegger (e tanti altri) proposto di costruire un sistema filosofico-concettuale assoluto, ma anzi, è essa stessa ad essere coinvolta nella prospettiva heideggeriana, per la quale lo stesso tentativo hegeliano, cui si riallaccia ancora Lukács stesso, appare come una certa auto-interpretazione della filosofia, in termini di “auto-sapere incondizionato”, “conoscere assoluto”⁷ e, in quanto tale, un passo significativo sulla via che porta da Platone verso il compimento della metafisica del soggettivismo nella tecnologia dell’età contemporanea. Che il principio “irrazionalistico” non debba comunque risultare di carattere “dissolutivo” o “disgregativo”, oppure, in altri termini, che nei riguardi dell’elemento “irrazionale”, cioè “misterioso”, di là dall’ambito di dominio o di padronanza dell’uomo, l’unico atteggiamento possibile non sia necessariamente quello, sfrenato, di volerlo “svelare”, rendere del tutto trasparente e quindi far sparire — e ciò col preciso intento di dominarlo — è peraltro precisamente quanto viene attestato da tutto il pen-

5. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, London 1952², vol. II, p. 213.

6. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, vol. XXIV, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 1975, p. 217. Cfr. al riguardo l’osservazione di Gadamer: “Sicherlich hat Hegels Idee des Wissens, das als absolute Selbstdurchsichtigkeit gedacht ist, etwas Phantastisches [...]”. (H.-G. Gadamer, “Die Sprache der Metaphysik”, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983, p. 68).

7. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 120.

siero heideggeriano⁸. Allorché Lukács, in *Storia e coscienza di classe*, riconosce come “non [sia] lecito assumere il ‘razionalismo’ in modo astrattamente formale, facendo così di esso un principio sovrastorico dell’essenza del pensiero umano” (SCC, p. 148), sembra tuttavia limitare la portata di validità di tale tesi, suggerendo che il binomio razionalismo-irrazionalismo possa risultare fuori luogo soltanto relativamente all’epoca e al pensiero pre-moderni, mentre invece da Cartesio o, per lo meno, da Hegel in poi, ai filosofi non sarebbe consentito di sottrarsi al suo ambito; sottrarsi cioè all’impegno di costruire l’edificio dell’assoluto sapere. Lukács, in altri termini, sembra chiudersi davanti all’ipotesi secondo cui la relativizzazione, da lui operata della valenza del binomio razionalismo-irrazionalismo soltanto, per così dire, retrospettivamente, potrebbe — o anche magari dovrebbe — invece venir estesa anche in avanti, nella direzione del futuro.

L’osservazione di Lukács, in *Storia e coscienza di classe*, sopra “la necessaria correlazione tra razionalità ed irrazionalità” (SCC, p. 148) impone però il confronto del suo pensiero con quello heideggeriano anche sotto altro, più ampio, profilo. Detta “correlazione” infatti, lungi dall’essere ignorata da Heidegger, ricorre invece spessissimo nelle sue opere, costituendone anzi, in certo senso, l’intima e costante molla. “Una filosofia” — si legge già tra le conclusioni della sua tesi di abilitazione — “come struttura [Ge-

8. Cfr. anzitutto i seguenti passi: “Doch ein Geheimnis wissen wir niemals dadurch, dass wir es entschleiern und zergliedern, sondern einzig so, dass wir das Geheimnis als das Geheimnis hüten” (M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/M. 1951, p. 23); “Das Rätsel verstehen heisst [...] nicht so viel wie enträtseln, sondern das Unerklärbare gerade festhalten und so eine Weise des eigentlichen Wissens gewinnen” (M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, Gesamtausgabe, vol. XXXIX, hrsg. von S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt/M. 1980, p. 248); “Das Geheimnis ist nicht eine jenseits der Wahrheit liegende Schranke, sondern ist selbst die höchste Gestalt der Wahrheit; denn um das Geheimnis wahrhaft sein zu lassen, was es ist [...], muss das Geheimnis als ein solches offenbar sein. Ein Geheimnis, das in seiner verhüllenden Macht nicht gewusst wird, ist keines” (*ibid.*, p. 119). Cfr. ancora “Vom Wesen der Wahrheit”, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M. 1967, p. 89. — Si veda pure al riguardo il concetto sartriano, per così dire, cartesianamente anticartesiano, di “opacità folgorante” (cfr. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, tr. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. II, p. 249).

bilde] razionalistica, separata dalla vita, è *impotente*, una mistica come esperienza vissuta irrazionalistica è *priva di scopo*"⁹; e, nella successiva impostazione della *Seinsfrage* negli anni Venti, nel tentativo cioè di rinnovare la tradizione della metafisica occidentale, gioca poi un ruolo metodologico del tutto decisivo il conseguente riconoscimento secondo cui la tradizione cosiddetta "antimetafisica"¹⁰, cioè *lebensphilosophisch*-esistenzialistica (Pascal, Kierkegaard, Dilthey, Jaspers, ecc.) non è se non il complemento necessario della stessa tradizione metafisica divenuta, da Aristotele fino a Husserl, indifferente nei confronti della *faktische Lebenserfahrung* — riconoscimento che lo portava a porre e riproporre la domanda sull'essere, ovvero la questione metafisica *per eccellenza*, appunto tramite il tentativo di assimilazione o assorbimento della tradizione "antimetafisica"; e cioè, anziché a partire dall'atteggiamento teoretico dell'uomo, proprio dalla sua "natürliche Einstellung", rettamente intesa. "L'irrazionalismo" — si legge poi in una sua riflessione esplicita al riguardo in *Essere e tempo* — "come contro parte del razionalismo, discorre da orbo di ciò di cui questo parla da cieco"¹¹. Negli anni Trenta, nel quadro della nuova prospettiva della *Seinsgeschichte* e in conformità dei lineamenti fondamentali di essa, sviluppa la tesi storiografica secondo cui, avvenuta la separazione, nella filosofia greca, di *logos* e *physis*, si mette in moto il lungo processo storico la cui fine "è costituita dal predominio del pensiero concepito come *ratio* [...] sull'essere dell'essente. E' a questo punto che incomincia" — aggiunge significativamente — "l'alternativa fra 'razionalismo' e 'irrazionalismo'": una co-appartenenza per cui "l'irrazionalismo è solo la debolezza divenuta palese e il fallimento finale del razionalismo", "una scappatoia del razionalismo [...] tale da [...] irretirci *ancor più* nel razionalismo col prospettarsi dell'idea che questo possa venir superato per via di semplice negazione"¹². Nelle lezioni del semestre invernale del 1941-

9. M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 254.

10. Cfr. al riguardo O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1983², p. 28.

11. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 215.

12. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 184. Cfr. pure "Am bedenklichsten ist jedoch der Vorgang, dass sich der Rationa-

1942 definisce “l'irrazionale” come *Milchbruder* del “razionale”, in quanto altrettanto privo di fondamento, nonché dipendente dal modo in cui il “razionale” che si desidera negare è stato di volta in volta determinato anticipatamente¹³; posizione che, sotto altro profilo, riappare nella *Lettera sull'umanismo*, laddove egli scrive: “l'irrazionalismo, come rifiuto della *ratio*, domina ignorato e in-contrastato nella difesa della ‘logica’, che crede di poter schivare una riflessione sul λόγος e sull'essenza della *ratio* che in esso si fonda”¹⁴. Finché tale riflessione non si compie, cioè “finché la *Ratio* e il razionale, in ciò che è loro proprio, restano ancora da interrogare”, ritiene ancora oltre due decenni, “anche parlare di irrazionalismo è senza fondamento”¹⁵.

Stabilite e documentate, per sommi capi, la presenza e l'importanza, in tutto il pensiero heideggeriano, della tesi lukácsiana relativa alla “necessaria correlazione tra razionalità ed irrazionalità” occorre però rilevare anche le ovvie e fondamentali differenze. Per Lukács, infatti, tale correlazione sussiste soltanto nell'astratto razionalismo moderno, il cui superamento è da lui prospettato nella “esigenza dell'intelletto intuitivo”, nella “questione del metodo dialettico”, in “una logica interamente nuova”, “la logica del concetto concreto” (SCC, p. 187); per Heidegger invece lo stesso concetto di logica, e quello di dialettica — e sia pure di una logica dia-

lismus und der Irrationalismus gleichermassen in ein Wechselgeschäft verstricken, aus dem sie nicht nur nicht herausfinden, sondern nicht mehr herauswollen” (“Zur Seinsfrage”, *Wegmarken*, cit., p. 216).

13. Cfr. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, Gesamtausgabe, vol. LII, hrsg. von C. Ochwaldt, Klostermann, Frankfurt/M. 1982, p. 133.

14. M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità — Lettera sull'umanismo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1978, p. 116.

Cfr. anche: “Se ciò che s'intende per ragione è stato determinato inizialmente ed esclusivamente dalla filosofia e all'interno del suo processo storico, non vi è alcun valido motivo per spacciare in partenza la filosofia come una questione esclusiva della ragione [...] chi [invece] pretende di determinare la filosofia come irrazionale, assume il razionale a norma della sua definizione e lo fa in modo tale da presupporre nuovamente come di per sé evidente ciò che la ragione è” (M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, tr. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1981, p. 11; si veda inoltre M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, vol. XXXII, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt/M. 1980, p. 143).

15. M. Heidegger, “La fine della filosofia e il compito del pensiero”, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 179.

lettica — diventa problematico: la radicalità del suo domandare investe infatti gli stessi fondamenti teorici della dialettica hegeliana¹⁶. Dal punto di vista della posizione heideggeriana c'è però da chiedersi se Lukács, di fatto, non “schivi una riflessione”, non dico sull'essenza del *logos*, ma su quella della ragione dialettica — domanda tanto più legittima in quanto Lukács stesso pur ne avverte esplicitamente la necessità, allorché afferma come questa “logica interamente nuova [...] in Hegel stesso [sia] senza dubbio ancora molto problematica e [...] dopo di lui non è più stata seriamente elaborata” (SCC, p. 187)¹⁷.

-
16. Senza voler essere esaurienti, diamo qui un elenco dei luoghi significativi del confronto heideggeriano col pensiero di Hegel: *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 254; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, vol. XXI, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt/M. 1976, pp. 251-269, 311; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 217-218, 466; *Essere e tempo*, cit., §§ 82-83; *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., *passim* (in particolare cfr. pp. 14, 24, 105, 162); *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von H. Feick, Niemeyer, Tübingen 1971, pp. 37, 223-224 e *passim*; *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, vol. II, pp. 299, 453; “Il concetto hegeliano dell'esperienza”, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 103-190, in particolare pp. 119 ss., 173-174; *Che cosa significa pensare?*, tr. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano 1979, vol. II, p. 144; *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, pp. 35-73; “Hegel und die Griechen”, *Wegmarken*, cit., pp. 255-272, in particolare pp. 258 ss.; *Tempo ed essere*, cit., pp. 100, 151 ss.; *Vier Seminare*, Klostermann, Frankfurt/M. 1977, pp. 108-109.
 17. Che Lukács, successivamente, senza ulteriori problematizzazioni dei fondamenti metodologico-concettuali della dialettica hegeliana, assuma quest'ultima a norma critica nei confronti della filosofia del Novecento, risulta del tutto chiaro laddove egli obietta a Heidegger, ancora nella tarda *Ontologia*, che, in merito al rapporto di ente ed essere, di esserci autentico e inautentico, “al suo atteggiamento filosofico è del tutto estraneo il movimento dialettico, il rovesciarsi reciproco delle categorie opposte” (Gy. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976-1981, vol. I, p. 73). Per quella che potrebbe essere una replica heideggeriana, cfr. il seguente passo: “Die Frage bleibt, ob die Industriegesellschaft, die heute als die erste und letzte Wirklichkeit gilt, [...] , mit Hilfe der marxistischen Dialektik, d.h. im Prinzip mit Hegels Metaphysik, sich überhaupt zureichend denken lässt [...] Die Dialektik ist die Diktatur des Fraglosen. In ihrem Netz erstickt jede Frage” (M. Heidegger, “Zeichen”, in *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 579, 21.9.1969, e ora in ID., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, vol. XIII, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, p. 212). Si vedano le interessanti osservazioni sopra il rapporto Lukács-Heidegger, impostato sotto un

Il concetto lukácsiano di razionalismo però, nelle opere successive a *Storia e coscienza di classe*, anziché essere sviluppato, approfondito e — come richiederebbe l'approdo della sua propria interpretazione hegeliana elaborata in quest'opera — tematizzato su basi nuove, viene piuttosto irrigidendosi, in modo tale che, mentre le critiche ad Hegel vengono gradualmente messe da parte (o, per lo meno, trattate di sfuggita, in quanto requisiti "idealistici" e, quindi, limiti insormontabili di Hegel), facendosi, insomma, sempre più irrilevanti, lo stesso concetto, quanto al suo significato positivo, entra a costituire il significato propriamente detto del materialismo — concetto, quest'ultimo, vigorosamente criticato in *Storia e coscienza di classe* (SCC, p. 266), cui Lukács, dopo la svolta intorno al 1930, non riesce a riservare un significato *sui generis*, cosicché finisce per identificarlo col principio della conoscibilità totale del reale.

Se il metodo dialettico rappresentava, in *Storia e coscienza di classe*, la chiave di volta della conoscenza della storia — impostazione questa che si conserva ancora ne *Il giovane Hegel*, in cui Lukács afferma come "il pensiero di Hegel [...] divent[i] sempre più storico" (GH, p. 610), nonché nell'*Ontologia*, laddove la dialettica è chiamata "veicolo della storia", e si sottolinea che "l'intera filosofia hegeliana è orientata in sostanza a conoscere la società e la storia"¹⁸ — allora per l'autore de *La distruzione della ragione* esso assume ormai i caratteri di "una difesa storica del progresso" (DR, p. 584) — in quanto, come sappiamo, l'irrazionalismo dovrebbe rappresentare, secondo l'ottica diventata parecchio sociologizzante, la "reazione" —, anzi, lo stesso concetto di progresso emerge come componente indispensabile della razionalità storica; infatti, scrive Lukács, "una volta eliminata l'idea di progresso", è impossibile "concepire metodologicamente la storia" (DR, p. 740), per cui "irrazionalismo e avversione al progresso sono in intimo rapporto"

diverso angolo visuale, e cioè con l'intento di mettere a confronto *Storia e coscienza di classe* e *Essere e Tempo* nell'opera giovanile di Marcuse, nel recente libro di M. D'Abbiere, *Per una teoria del soggetto: Marxismo e Psicanalisi*, Guida, Napoli 1984, pp. 129 ss.

18. *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 167, 202.

(*DR*, p. 62), sicché nel caso dell'irrazionalismo si avrebbe a che fare con "una liquidazione concettuale della storia" (*DR*, p. 740), col "ripudio della dialettica" (*DR*, p. 577)¹⁹.

Per contro, sostiene Lukács:

La dialettica hegeliana è la continuazione [...] degli sforzi spirituali dei migliori pensatori dal Rinascimento in poi, che hanno cercato di fondare filosoficamente il carattere razionale e progressivo dello sviluppo dell'umanità (*DR*, p. 583). Perciò la fondazione del materialismo dialettico e storico è la concezione del mondo in cui il progresso e le leggi razionalmente conoscibili della storia si esprimono nella forma più alta (*DR*, p. 584).

La razionalità in questione è ovviamente "la ragione nella storia, e precisamente la ragione immanente alla storia umana, la ragione nel movimento autonomo della storia universale" (*DR*, p. 123). "Il giudizio della Storia" — potrebbe dirsi con Croce — "è il fatto stesso della sua esistenza: la razionalità sua è la sua realtà"²⁰. Se in *Storia e coscienza di classe* Lukács formulava la tesi secondo cui "il processo storico compie la sua strada [...] nei nostri atti e mediante i nostri atti" (*SCC*, p. 56), allora tale convincimento riguardava la stessa immanenza della ragione storica che si è appena visto esser ribadita vigorosamente ne *La distruzione della ragione*. Ciò però con la differenza certo non insignificante che, da una parte, la dialettica hegeliana, la quale per l'autore de *La distruzione della ragione* rivela la "profonda razionalità" della storia (*DR*, p. 584), viene qui caratterizzata come ciò in cui "la storia ricade nella sua irrazionalità e fatticità" (*SCC*, p. 194); e che, dall'altra parte, la tesi di *Storia e coscienza di classe*, sopra riportata, è per lo stesso Lukács non più di "una certezza metodologica", di cui "non vi è nes-

19. Il concetto di progresso non appare in primo piano in *Storia e coscienza di classe*, il che non è affatto un caso, dato il carattere messianico dell'opera, la fiducia cioè nell'avvento imminente della rivoluzione mondiale e, quindi, del regno della libertà, che non lascia alcuno spazio a un dispiegarsi graduale. La dialettica è qui imputata, anziché al progresso, alla rivoluzione (cfr. *SCC*, p. 2). Concetti come "progresso" e "reazione" assumono una nuova importanza solo nel clima culturale del secondo dopoguerra; a Lukács è quindi consentito ora di svolgere una critica alle filosofie, da lui già da tempo avversate, anche in termini di "reazione", "aristocrazia".

20. B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1950⁶, p. 165.

suna ‘garanzia’ materiale”, e che, inoltre, può in certo senso venir denominata persino come “fede religiosa” (SCC, p. 56) — denominazione, questa, propria degli “opportunisti”, ma che Lukács, tuttavia, fa propria in modo provocatorio e alquanto enfatico — mentre invece nelle formulazioni ricorrenti ne *La distruzione della ragione* tale carattere apertamente problematico è ormai del tutto assente: ciò di cui si tratta è solamente di vedere quale concezione filosofica sia in grado di fondare la tesi della razionalità, di vedere cioè come “il materialismo dialettico e storico” sia “la sola concezione del mondo che possa coerentemente giustificare, da un punto di vista filosofico, progresso e razionalità (DR, p. 584; si badi all’imputazione, l’un termine all’altro, di “progresso” e “razionalità”) — ma che vi sia comunque una razionalità immanente alla storia appare ora come tesi del tutto salda e scontata, non bisognosa di ulteriori problematizzazioni.

Se il concetto di progresso inerisce sostanzialmente all’essenza della razionalità dialettico-storica, Lukács non manca tuttavia di precisare che “Hegel si atteneva, sì, al concetto di progresso per quanto riguarda lo sviluppo dell’umanità, ma vedeva con chiarezza che questo cammino è fatto di una ininterrotta catena di tragedie per gli individui e per i popoli” (DR, p. 578); e pure Croce, in modo oltremodo analogo e in termini altrettanto hegeliani, sostiene che “questa trama storica [...] è l’opera dello spirito universale, del quale gl’individui sono manifestazioni e strumenti”²¹. In *Storia e coscienza di classe*, successivamente al passo sopra riportato, relativo al “processo storico” che “compie la sua strada [...] nei nostri atti e mediante i nostri atti” (SCC, p. 56), alla tesi, insomma, della razionalità storica verificantesi in modo immanente, si aggiunge poco oltre come tale visione richieda di cogliere anche “la sconfitta come via necessaria verso la vittoria” (SCC, p. 56). Se il concetto di progresso consente di accogliere in sé “una ininterrotta catena di tragedie per gli individui e per i popoli”, e se la stessa sconfitta non riesce di carattere falsificatorio, allora il concetto di progresso si fa talmente ampio da rischiare di svuotarsi di senso, essendo difficile da vedere infatti se vi possa mai essere qualcosa che risulti incompatibile con esso. Rilievo, quest’ultimo, da riferirsi anche a

21. *Ibidem*.

qualche aspetto hegeliano del pensiero di Croce, il quale, fatto del “progresso cosmico” “oggetto di affermazione non problematica ma apodittica”²², spiega poco oltre come ciò che a prima vista può parere “regresso” o “reazione” o “restaurazione” debba invece considerarsi, “nella contemplazione cosmica”, come “inizio di nuovo progresso” — contemplazione che gli consente di concludere: “Regresso reale, dunque, non si ha mai nella storia”²³. Tale

22. *Ibid.*, p. 163.

23. *Ibid.*, pp. 164-165. Ne *La storia come pensiero e come azione* l'argomentazione di Croce contro l'irrazionale è alquanto diversa; di fronte all'irrazionale nella storia si tratta ora di cambiare punto di vista, e cioè di discendere dalla contemplazione etico-politica, ossia universale, a quella delle storie speciali: “E che ciò che pare irrazionale, e come tale oggetto di deplorazione, sia, considerato per sé, a pieno razionale, si vede da ciò: che non appena si passa dal punto di vista della storia morale o civile a quello della storia puramente militare, economica, naturale, vitale, l'ombra si rifà cosa salda, quel negativo prende anch'esso carattere positivo, cioè viene trattato positivamente come sempre nel pensiero storico. Chi ha sommo delle sue sollecitudini e dei suoi pensieri l'arte militare, procura d'intendere in qual modo Attila e Gengiskan mettevano insieme e conducevano alla battaglia le loro orde o come erano scelti e disciplinati i mammalucchi e i giannizzeri, e pregia e ammira la particolare virtù di queste opere, senza stare a pensare alle devastazioni e alla barbarie che siffatta virtù portava in occidente e in oriente. Chi studia l'arte dei negoziati politici, similmente ricostruisce e loda le accortezze e le astuzie dei legati fiorentini e veneziani e la salda coerenza della tradizione politica inglese e francese, senza approfondire i fini che si proposero e senza cercare se, e quando sì e quando no, quella politica concorse alla formazione di una più alta umanità. [...] Persino delle bande di avventurieri politici, persino di quelle di briganti e di altre associazioni criminose si ricerca donde traggono e come amministrano le loro forze, e si considera la concordanza, nelle loro norme di vita, dei mezzi col fine, e se ne riconosce, in quella loro cerchia, la razionalità” (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 149-150). La trasformazione dell'irrazionale in razionale comporta però, surrettiziamente ma logicamente, un mutamento di significato nel concetto stesso di razionalità: esso infatti, come risulta chiaro dalle ultime parole della citazione, non designa ora quella razionalità enfatico-hegeliana che si è soliti ritrovare nelle opere di Croce, bensì rischia di abbassarsi al livello della ragione positivistico-strumentale, altrove tanto criticata. L'irrazionale è stato, sì, trasformato in razionale, quest'ultimo invece, a sua volta, privato del suo senso etico-universale, rischia di farsi carico di elementi irrazionali. In altri termini: l'irrazionale che si voleva espungere riappare ora in seno alla stessa razionalità. Relativamente ad esso poi, dal momento che lo si vuol espungere, vi è un preciso modo di sapere: quello, appunto, di non volerne saper nulla. “La scienza non ne vuol sapere, del niente” — scriveva, in altro contesto, Heidegger —; “la comprensione del niente ri-

contemplazione risulta però dipendente dal solo modo di dire, in quanto, con ottica rovesciata ma con uguale diritto, si potrebbe sostenere come l'evoluzione o il progresso non fosse se non "inizio di nuovo regresso". E che la tesi relativa al "progresso cosmico", nonostante Croce la prospetti, anziché come "congettura" o "fe-de" come "affermazione apodittica" o "evidenza di ragione", non sia poi senz'altro tale risulta evidente dall'oscillazione e dal dubbio che subito dopo gli fa chiedere: "Senza codesta intima persuasione [si badi a questo: ma "evidenza di ragione" e "intima persuasione" sono poi la stessa cosa?], chi troverebbe in sé la forza per vivere? Donde trarrebbe la rassegnazione dei dolori, il conforto a resistere e persistere?"²⁴. Domande queste ultime che fanno intravedere in

gorosamente scientifica" è che "noi sappiamo, del niente, questo: che di esso non vogliamo sapere nulla" (M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?*, tr. di A. Carlini, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 8, 10; tr. leggermente modificata). Ora, la comprensione crociana (e anche lukácsiana) dell'irrazionale è altrettanto un "non volerne saper nulla". Ma, sia ben chiaro, il "non volerne saper nulla", come risulta anche dal testo heideggeriano, lungi dall'essere una pura ignoranza, è invece un "sapere" ancora: di ciò che semplicemente non si conosce, si ignora, ossia dell'ignoto, di cui non si sa nulla, non si può nemmeno "non voler sapere nulla"; affinché sia possibile "non volerne saper nulla", bisogna averne una precisa comprensione pre-ontologica.

24. *Filosofia della pratica*, cit., p. 166. — Il nostro discorso — com'è chiaro, ma pur doveroso segnalare —, volto com'è a questo punto a far emergere punti di contatto tra Lukács e Croce a proposito del loro concetto di "progresso" e, in generale, di "ragione", investe il pensiero crociano solo in alcuni suoi aspetti — quelli, appunto, più apertamente hegeliani —, e non avanza l'intenzione di investirlo nella sua globalità, né, tanto meno, nel suo divenire dinamico. Ciò va precisato non soltanto perché una serie di questioni importanti resta necessariamente trascurata o non discussa, ma anche, e anzitutto, perché tra di queste figurano alcune, tutt'altro che estranee al nostro tema (e, segnatamente, alle osservazioni fatte nella precedente nota), e anzitutto quella concernente il radicale ripensamento o processo revisionistico che il filosofo napoletano avviò del suo sistema speculativo nell'ultimo periodo della sua vita, portando innovazioni concettuali e facendo emergere il concetto di "vitalità". "La ricerca di Croce" — scrive al riguardo Gennaro Sasso — "riguarda [...] l'origine, l' 'autore' della dialettica: la sua conclusione è che il compito di mettere in moto lo spirito spetta non al pensiero, bensì alla vitalità" (G. Sasso, "Per un'interpretazione di Croce", *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp. 86-87; di Sasso si vedano poi anche le ampie analisi condotte al riguardo nel suo *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, in particolare pp. 609-706).

modo sintomatico come l'affermazione della razionalità storica non sia tanto una constatazione di fatto, di carattere descrittivo, quanto piuttosto una convinzione enfatica, destinata a superare l'irrazionalità storica, che pur si avverte, ma si vuole, al tempo stesso, negare; come insomma tale affermazione contiene in sé — e vuole tuttavia, contraddittoriamente, escludere da sé — l'ammissione o il riconoscimento della presenza dell'elemento irrazionale nella storia. Dato questo suo carattere, il concetto di razionalità, sia in Croce sia in Lukács, diventa ambivalente o oscillante, e, dunque, scisso: per un verso, vuol essere razionalità totale od onnicomprensiva, tale da contenere in sé la totalità del reale; per l'altro verso invece non riesce — o riesce solo a mala pena — a dissimulare il fatto del suo strutturarsi *per* l'esclusione del suo altro, dell'elemento irrazionale, il quale ultimo viene anzi a conferirle il suo carattere specifico, e, conferendoglielo, a renderla dipendente da se medesimo, a colorarla di sé.

Tale razionalità hegeliana (variamente mutuata sia da Croce sia da Lukács), la quale, per citare le parole di Hegel stesso, non è se non “il mattatoio in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui”; “questa fede generale”, dicendo sempre con Hegel, “che la storia è un prodotto della ragione eterna”²⁵, potrebbe quindi definirsi giustamente anche, come fa Adorno, “l'irrazionalità della *ratio*”, (consistente nel fatto che “per gli individui la razionalità universale si pone quasi inevitabilmente in contrasto con gli uomini particolari”): irrazionalità che “non è esterna alla *ratio*”, ma “è in essa immanente”²⁶. Essa si potrebbe anche chiamare, con Horkheimer, “una malattia della ragione”, “intesa non come un male che ha colpito la ragione in un dato momento storico, ma come qualcosa di inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà, così come l'abbiamo conosciuta fin qui”²⁷. Irrazionalità che — per citare nuova-

25. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pp. 68, 28.

26. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 285.

27. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, tr. di E.V. Spagnol, Einaudi, Torino 1978, p. 151. Perciò “i difensori della ragione oggettiva corrono il rischio [...] di difendere valori illusori e di dar vita a ideologie reazionarie” (*ibid.*, p. 149).

mente Adorno — “toglie il [...] contenuto al riferimento al progresso”²⁸.

Che la lettura lukácsiana del pensiero marxistico in chiave di un razionalismo assoluto o metafisico non riesca a restituire all'elemento non-razionale i suoi pieni diritti, portando il filosofo ungherese a urtare contro altrettante tesi sostenute nella tradizione marxista (ma non solo là) traspare anche dalla ripetuta trattazione da lui riservata all'opera filosofica di Schelling. Dopo che in una breve nota di *Storia e coscienza di classe* gli ha rimproverato una presunta “esaltazione della vuota irrazionalità” (SCC, p. 184), anticipando così l'impostazione di fondo propria de *La distruzione della ragione*, in quest'ultima opera, nel corso di una esposizione della tarda filosofia di Schelling, osservando come egli “abbia abbandonato il punto di vista dell'identità di soggetto e oggetto”, riporta, a titolo di illustrazione, le seguenti citazioni schellinghiane:

In questa unità però [sc. quella che inerisce alla suprema opposizione] la priorità non è dalla parte del pensiero; l'essere è l'elemento primo, il pensiero soltanto il secondo o il successivo; [...] non in quanto vi è un pensiero vi è un essere, ma in quanto vi è un essere vi è un pensiero (DR, p. 183).

Rendendosi conto di non poter senz'altro sorvolare su queste significativissime tesi, Lukács concede — un po' a denti stretti — che Schelling abbia avuto “un sentore della vera crisi filosofica del tempo”, (sentendo quindi “che nella priorità dell'essere rispetto al pensiero e nella prassi come criterio della teoria andava cercata la chiave di soluzione”), per poter poi rapidamente giungere alla conclusione secondo la quale

Schelling mette in campo queste asserzioni [...] solo per distogliere col loro aiuto la filosofia del suo tempo dal passo innanzi [...], solo per frustrare la lotta per un nuovo contenuto sociale e per la nascita di una filosofia dialettica (DR, pp. 184-185).

Cosicché le tesi schellinghiane già citate, per Lukács, non sarebbe-

28. *Dialettica negativa*, cit., p. 307.

ro in ultima analisi se non gli inizi di “uno slittamento in un idealismo soggettivo e al tempo stesso in un irrazionalismo senza fondo” (DR, p. 186)²⁹. Anche qui, così come in codesta nota di *Storia e coscienza di classe*, Lukács non possiede degli strumenti analitici per affrontare nel merito l'impostazione schellinghiana. Che non è affatto un caso: se, infatti, come si riconosceva peraltro già in *Storia e coscienza di classe*, “il nucleo effettivo della filosofia dell'ultimo Schelling risiede nell'opposizione” al “dogma della razionalità” (SCC, p. 183), allora il discorso lukácsiano anche in questa sede è portato a una pericolosissima vicinanza di quell'abisso che è la

-
29. Cfr. per contro le osservazioni di Habermas: “Marx eignet sich Hegels Dialektik in einem zuerst durch Schelling explizierten Vorverständnis an”, sicché Schelling “gewisse Intentionen des historischen Materialismus vorwegnimmt”: “Schelling wie Marx begreifen die Korruption dieser Welt ‘materialistisch’ insofern, als das, was der Existenz bloss zugrunde liegen sollte, nämlich Materie, sich die Existenz selbst unterworfen hat”. “Beiden ist das praktische Bedürfnis gemeinsam, die Korruption dieser Welt, um der theoretischen Möglichkeit ihrer praktisch notwendigen Aufhebungen willen, auf einen historischen Ursprung zurückzuführen” (J. Habermas, “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971⁴, pp. 215-217). Cfr. anche i rilievi habermasiani in rapporto a una “durch Schelling vorbereitete Rezeption Hegels” nel pensiero di Marx (*ibid.*, pp. 219 ss.). Quanto poi alla critica di Feuerbach a Hegel, come Manfred Frank ha mostrato, “bedienen sich Feuerbachs Einwürfe gegen Hegels Idealismus einer Reihe von Schellingschen Argumenten” (M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, p. 181). In generale, per Frank Schelling risulta “einzigster unter den Denkern des sogenannten deutschen – Idealismus Ansätze zu einer materialistischen Theorie der Geschichte geliefert zu haben” (*ibid.*, p. 258). “I motivi della sua critica [sc. di quella di Schelling a Hegel]” – scrive Löwith – “s’incontrano tutti quanti anche presso Feuerbach e Ruge, Marx e Kierkegaard, e così pure presso Trendelenburg, alla cui critica contro Hegel Kierkegaard rimanda più volte” (K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. di G. Colli, Einaudi, Torino 1979, p. 182). “Überliest man einmal diese Kritik [sc. la critica di Schelling alla Logica di Hegel]” – scrive nella sua celebre interpretazione Walter Schulz – “so ist man überzeugt, dass hier kein Idealist mehr redet, sondern einer von denen, die ‘von der Wirklichkeit aus’ gegen Hegel Einspruch erhoben. Schelling wendet sich Hegels Ausgang vom reinen Sein – und das haben alle Nachhegelianer auch getan” (W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen 1975², p. 107).

questione del fondamento della ragione (questione che, è doveroso notare, pur se sotto altro profilo, si riscontra anche nell'*Ideologia tedesca*), e che deve rappresentare uno scandalo vero e proprio per ogni tipo di pensiero, come quello lukácsiano rifacentesi a Hegel, per il quale — come scriveva, nel suo attacco contro Schelling,

quell'hegeliano che credeva nello spirito [...] quale, in parte, era allora Engels³⁰ [...] la base di ogni filosofia è l'esistenza della ragione, [o, in altri termini], l'esistenza della ragione è una presupposizione che nessun filosofo ha finora negato³¹.

Se, pertanto, il tardo Schelling si spinge sino al punto di porre in questione i fondamenti della ragione — e Lukács ne cita pure alcuni passi significativi³² —, è chiaro che a sua volta Lukács, data la propria prospettiva hegeliano-razionalistica, non è in grado di mantenersi all'altezza di tale impostazione, non rimanendogli ultimamente che stigmatizzarla (segno di incomprensione e di chiusura) di "irrazionalismo senza fondo"³³.

30. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975, p. 407.

31. F. Engels, *Schelling und die Offenbarung*, in Marx - Engels, *Werke*, Ergänzungsband, Zweiter Teil, Dietz Verlag, Berlin 1982, p. 190.

32. Cfr. il seguente passo: "Infatti, per parlare assolutamente, è altrettanto possibile che non vi sia nessuna ragione e nessun essere razionale, o che una ragione e un essere razionale vi sia" (*DR*, p. 186).

33. Per il tardo Schelling, scrive Frank, "die Vernunft ist [...] zwar der Erkenntnisgrund des Seins, enthüllt sich aber darum auch als das secundo loco Gesetzte: sein Quasi-Sein hängt ab vom Sein, welches ihm insofern schlechthin zuvorkommt als sein Realgrund"; "[...] die Vernunft sich selbst als das Erste nur darum voraussetzt, weil sie den Blick von ihrem wahren Prius abwendet und auf sich reflektiert". In riferimento alla dialettica ciò vuol dire che "das Phänomen der Dialektik, das Anfang und Ende aufeinander bezieht, bedarf zu seiner eigenen Begründung eines Prinzips, dessen Wahrheit über die Dialektik hinausgeht" (*Der unendliche Mangel an Sein*, cit., pp. 134-135, 162). "Il principio dell'ultima filosofia schellinghiana" — scrive Dieter Henrich — "può essere formulato in una proposizione: il pensiero non precede l'essere, bensì l'essere è fondamento del pensiero [...] Schelling vede in ciò, giustamente, la propria originalità e il peculiare della sua filosofia sia di contro a Hegel che di contro ai cosiddetti tardo-idealisti" (D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, tr. di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983, p. 284). Schelling è, nell'interpretazione citata di Schulz, "der Vollender des Deutschen Idealismus, insofern er dessen Grundpro-

Se, in conformità della sua lettura del materialismo in chiave di un razionalismo assoluto, la tesi relativa alla “priorità dell’essere rispetto al pensiero” è prospettata da Lukács come “slittamento in un idealismo soggettivo e al tempo stesso in un irrazionalismo senza fondo”, allora diventano comprensibili sia ciò che a suo tempo Sartre aveva ritenuto “comico”, cioè di dover ricordare a Lukács come l’esistenzialismo faccia del “primato dell’esistenza sulla

blem, die Selbstvermittlung, bis zum Begreifen der Unbegreiflichkeit des reinen Setzens radikalisiert”; “[...] Er fiel nicht hinter Hegel zurück, sondern dachte weiter” (*Die Vollendung des Deutschen Idealismus*, cit., pp. 8, 319). Pure Ernst Bloch parla della “robusta critica a Hegel da parte di Schelling”, la quale “ha mostrato [...] una fecondità che dà da pensare”, in quanto, tra l’altro, Schelling ha dimostrato che “un processo del mondo, quale Hegel lo insegna, non può progredire a partire dall’idea pura” (*Soggetto-Oggetto*, cit., p. 415). “Non c’è movimento automatico e autonomo del concetto”, scrive, sotto altro profilo, Xavier Tilliette. “Impossibile far scomparire come in un gioco di bussolotti il soggetto filosofante, il pensatore individuale e la sua esperienza del reale. [...] La pretesa di oggettività si chiude in limitazione particolare, in insufficienza soggettiva” (X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, tr. di N. De Sanctis, Mursia, Milano 1972, p. 165). — Infine riportiamo alcune osservazioni, a nostro avviso estremamente importanti, dalle già citate analisi di Habermas — osservazioni che potrebbero ulteriormente illuminare quanto detto sopra nella n. 23 relativamente alla posizione di Lukács e di Croce nei confronti dell’irrazionale e del male, e, più precisamente, al loro modo di accesso ad essi in termini di “non volerne saper nulla”. Dato l’impianto categoriale del suo sistema, scrive Habermas, “Hegel vermag nur Einheit und Direktion der Einheit, sowie die Einheit beider, zu konstruieren, nicht aber so etwas wie eine positiv gesetzte *falsche Einheit*. [...] Schelling hingegen konzipiert mit [der] Umkehrung im Verhältnis von Existenz und Basis noch dieses verkehrte Verhältnis selbst als Einheit: ‘denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur Beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heissen kann’. Während Hegel, etwa am Beispiel des Staates, die Konsequenz ziehen muss, dass ein Ganzes, sobald die Einheit seines Begriffs und seiner Realität aufgelöst ist, zu existieren überhaupt aufhört, kann Schelling den Staat, noch und gerade in seiner unheimlichsten Gestalt, als die ‘furchtbare Realität’ einer *falschen Einheit* konzipieren. Nach Hegel hat diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entspricht, sondern bloss erscheint, als das Zufällige, Willkürliche und Äusserliche keine Macht, nicht einmal Macht des Negativen. [...] Die falsche Einheit [nella prospettiva schellinghiana] [...] verleiht demgegenüber [...] noch dem Zufall, der Willkür und dem bloss Erscheinenden die dämonische Ebenbürtigkeit des blendenden Scheins, eben der Verblendung. Der sich begreifende Geist ist ihrer nicht eo ipso mächtig: ‘Wer mit den Mysterien des Böses nur einigermaßen bekannt ist [scrive Schelling], der weiss, dass die höchste Korruption gerade auch die geistigste ist, [...] und dass der dämonisch-

coscienza” “l’oggetto di un’affermazione di principio”³⁴, sia la definizione che Lukács, nel primo volume dell’*Ontologia*, ha dato dell’esistenzialismo quale “concezione irrazionalistica e vuotamente astratta dell’uomo”, ovvero quale “antropologia idealistico-irrazionalistica”³⁵. Comunque sia, sta di fatto che qualcosa come una “priorità dell’essere rispetto al pensiero” sicuramente vi è sia in Heidegger sia in Sartre, e, più precisamente, come sia nel “primo” che nel “secondo” Heidegger, così sia nel “primo” che nel “secondo” Sartre. Quanto a Heidegger, infatti, tale posizione è presente non soltanto nel senso della citata affermazione secondo cui “l’essere del soggetto non risiede soltanto nel *Sichwissen*”, e, in generale, nell’atteggiamento di fondo, proprio di *Essere e tempo*, per cui “il conoscere è un modo d’essere dell’Esserci in quanto essere-nel-mondo” fondato in quest’ultimo, ossia, “il conoscere stesso si fonda preliminarmente in quell’esser-già-presso-il-mondo che costituisce come tale l’essere dell’Esserci”³⁶, ma anche, fondamentalmente, nell’intuizione di fondo, caratteristico di tutto il *Denkweg* heideggeriano, secondo cui il *Sein* non può ridursi a qualsiasi concetto che il *Dasein*, nel senso della *Seinsgeschichte*, se ne possa formare, e per cui si può poi giustamente parlare di un “ritrarsi dell’essere”³⁷: ottica, quest’ultima, nella quale “il predominio del

-teuflische Böse dem Genuss weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrtum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste sein’”. J. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus*, cit., pp. 196-197; la posizione interpretativa di Habermas, per certi importanti versi, sembra essere debitrice alle analisi heideggeriane sopra Schelling, pur se queste ultime sono uscite in stampa solo successivamente; cfr. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von H. Feick, Niemeyer, Tübingen 1971, in particolare pp. 109 ss., 116 ss., 144, 172-173 (ove il riferimento alla “malattia” può considerarsi come altro squisito esempio della “falsche Einheit”, e Heidegger infatti parla in questa sede di una “verkehrte Einheit”).

34. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 33.

35. Gy. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, cit., vol. I, p. 82.

36. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 103-104, 106. Il “primato del conoscere” — osserva significativamente Heidegger — “impedisce, prima di tutto, la comprensione del conoscere stesso [...]” (*ibid.*, p. 101).

37. Cfr. ad esempio Nietzsche, cit., vol. II, p. 368; *Sentieri interrotti*, cit., p. 314; *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1978⁵, p. 122.

pensiero [...] sull'essere", proprio di tutta la metafisica occidentale, con Hegel e Nietzsche al culmine, rientra esso stesso nel *Seinsgeschichte*. In quanto a Sartre, invece, tale posizione altrettanto si riscontra, sia nella prospettiva fenomenologico-ontologica de *L'essere e il nulla*, rappresentata anzitutto dalle considerazioni incentrate su quella che Sartre chiama la "prova ontologica" — prova da cui, ai fini di sfuggire "l'idealismo", risulta che "la coscienza nel suo essere implica un essere non cosciente e transfenomenico", o, in altri termini, che "l'essere di ciò che *appare* non esist[e] solo in quanto appare", e si perviene, quindi, "ad un essere che sfugge alla coscienza e la fonda"³⁸ —; sia nella visuale storico-materialistica, propria della *Critica della ragione dialettica*, dove, avendo prima vigorosamente ribadito, nelle preliminari considerazioni metodologiche, come "l'originalità di Marx [stia] nel fatto di aver stabilito irrefutabilmente contro Hegel che [...] *l'essere resta irriducibile al Sapere*", e avendo fatto proprio la tesi secondo cui "l'esistenza materiale è irriducibile a conoscenza"³⁹, prosegue poi conseguentemente a teorizzare la ragione dialettica, anziché in termini di assoluto sapere, come in Hegel, o in quelli, inintelligibili, di una "natura extra-umana", in quelli, appunto, di contingenza⁴⁰, per cui può poi scrivere che, "se l'esistenza reale di totalità organiche [...] rivela il movimento dialettico, la dialettica viceversa non giustifica l'esistenza di corpi organici", i quali ultimi sono "realtà di fatto e non abbiamo modo di fondarli in ragione"⁴¹: "fondarli in ragione", infatti significherebbe appunto ipostatizzare una ragione assoluta e, revocando la posizione relativa alla priorità dell'essere rispetto al pensiero, ricadere nell'identità hegeliana di pensiero ed essere.

Ritornando alla trattazione lukácsiana della filosofia dell'ultimo Schelling, vi è un altro punto nel quale Lukács ritiene di poter operare una netta distinzione tra il pensiero di Hegel e quello di Schelling. Il concetto di irrazionalismo, infatti, implica per Lukács

38. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1975⁵, pp. 28, 22.

39. *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, pp. 150-151.

40. Cfr. *ibid.*, vol. I, pp. 154, 157.

41. *Ibid.*, vol. I, p. 216; cfr. p. 217.

quello che egli chiama “l’aristocratismo della gnoseologia” (*DR*, p. 146), una posizione cioè che, a differenza di “ogni razionalismo filosofico”, per il quale “la conoscenza della verità è fondamentalemente accessibile a ogni uomo” (*DR*, p. 146), sosterebbe “l’impossibilità che la conoscenza essenziale ven[isse] raggiunta da tutti gli uomini” (*DR*, p. 147), mirando anzi a “creare [...] un abisso insuperabile fra gli ‘eletti’ e la plebe” (*GH*, p. 600). In questa collocazione lukácsiana l’intuizione intellettuale teorizzata da Schelling dovrebbe rappresentare il paradigma dell’aristocratismo gnoseologico, mentre la dialettica di Hegel, anzitutto nelle sue critiche rivolte all’intuizione intellettuale, avrebbe il significato di “salvaguardare la scientificità della filosofia da ogni nebbia irrazionalistica” (*GH*, p. 600). Di qui i ripetuti sforzi di Lukács, sia ne *Il giovane Hegel* sia ne *La distruzione della ragione*, di concepire la *Fenomenologia* di Hegel come “introduzione alla filosofia” (*GH*, p. 617), un’opera cioè volta a “porgere alla coscienza comune una scala d’accesso al punto di vista filosofico” (*GH*, p. 650), in quanto mostra “la via che la coscienza comune deve percorrere se vuole elevarsi alla coscienza filosofica” (*GH*, p. 618), indicando, “per gradi, a ogni pensiero normale, la via che conduce alla dialettica” (*DR*, p. 582); nonché, in generale, di concepire tutt’una serie di categorie dialettiche di Hegel (quali la riflessione, la mediazione, la contraddizione, ecc.), e la stessa articolazione e “deduzione” processuale dell’Assoluto, quali una forma superiore, e infatti paradigmatica, di scientificità (cfr. *GH*, pp. 597 ss.); “tale da poter essere imparata” da chiunque (*DR*, p. 582).

Ora, senza aver la possibilità di approfondire questo punto e di percorrere un ampio capitolo della storia delle interpretazioni di Hegel, va comunque rilevato come Lukács, dati i suoi intenti e il suo punto di partenza, debba ignorare tutta una linea critico-storiografica a partire da Feuerbach (per il quale la “dimostrazione” dell’Assoluto da parte di Hegel è meramente “formale”, non più di un “gioco”)⁴² e da Trendelenburg⁴³; linea di cui mi sia tutta-

42. Cfr. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), in ID., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, bearbeitet von W. Harich, Akademie Verlag, Berlin 1967 ss., vol. IX, p. 40.

43. Cfr. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hirzel, Berlin 1840. “Aus dem

via lecito riportare un esempio notevole:

Hegel ha sempre respinto decisamente [...] ogni sorta di intuizione intellettuale; ci si può chiedere tuttavia se questo rifiuto significhi veramente un superamento [...]. Il salto dal soggetto teoretico costruito [...] al soggetto sostanziale dell'intuizione intellettuale, non può perdere, tramite nessuna mediazione, il suo carattere di salto [...] all'inizio del cammino sistematico, il salto è già presupposto in quanto compiuto.

All'autore dell'*Estetica di Heidelberg*, il quale condusse l'analisi ora citata (EH, p. 213), la posizione presa ne *Il giovane Hegel* e ne *La distruzione della ragione* potrebbe giustamente risultare in debito di una confutazione oggettiva al riguardo⁴⁴.

reinen Sein, einer zugestandenen Abstraktion, und aus dem Nichts, ebenfalls einer zugestandenen Abstraktion, kann nicht urplötzlich das Werden entstehen [...] Hiernach ist die Bewegung von der Dialektik, die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt"; "[...] Die Vernunft ist das absolute Prius. Die dialektische Bewegung ist nichts anderes als die sich selbst begreifende Vernunft"; "[...] Die Logik will nichts voraussetzen, als den nackten Begriff, der nur sich besitzt. Aber sie setzt stillschweigend das Prinzip aller äussern Anschauung, das Bild der räumlichen Bewegung voraus" (*op. cit.*, Reprographischer Nachdruck der 3. vermehrten Auflage Leipzig 1870: Georg Olms, Hildesheim 1964, vol. I, pp. 38, 90, 108).

44. Riportiamo pure alcune recenti posizioni storiografiche al riguardo: "Hegel gesteht die Verlegenheit ein" — scrive Habermas — "dass eine philosophische Einleitung in Philosophie schlechterdings unmöglich ist" (*Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus*, cit., p. 180); Hegel "sa", scrive Heidegger, "che può sussistere un sapere assoluto solo se esso, in ogni caso, incomincia con l'Assoluto" (*Il concetto hegeliano dell'esperienza*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 137; cfr. ancora *ibid.*, pp. 187 ss. e *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 43, 54); "Schon Anfang 1806", scrive Otto Pöggeler, "ist Hegel sich vollkommen darüber im klaren, dass das, was z.B. die sinnliche Gewissheit oder die Wahrnehmung ist, letztlich nur vom absoluten Wissen her begriffen werden könne. Vom Blickpunkt des absoluten Wissens her sagt Hegel denn auch, wenn er die einzelne Gestalt auftreten lässt, zuerst, was die Gestalt 'für uns' ist — für uns, d.h. für die, die schon den Weg zum absoluten Wissen durchlaufen haben [...]" (O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hrsg. von H.F. Fulda und D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973, p. 357); "Der [...] zu Beginn [della Fenomenologia] ausgesprochen Satz, 'die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein' [...] ist [...] zweifellos eine Antizipation vom Typ der Schellingschen 'intellektualen Anschauung' und hat zunächst keine argumentative Evidenz" (M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., p. 73; cfr. p. 79); "All'intuizione intellettuale [in

Se però il metodo dialettico hegeliano, in quanto “difesa storica del progresso” (DR, p. 584) e capace di “fondare filosoficamente il carattere razionale e progressivo dello sviluppo dell’umanità” (DR, p. 583), è “tale da poter essere imparato”, dato il suo “carattere fondamentalmente accessibile a chiunque” (DR, p. 582), allora non è affatto chiaro perché non sia stato *di fatto* “imparato”, e cioè appropriato, accettato e difeso, dalla maggioranza dei pensatori otto-novecenteschi; e perché, al contrario, come ammette Lukács stesso, la “tendenza rivolta contro la ragione trascini vaste masse, anche parti considerevoli della classe operaia” (DR, p. 79) — cosa, quest’ultima, che sorprende molto l’autore de *La distruzione della ragione*, il quale la definisce addirittura “curiosa” (DR, p. 79).

Schelling] ci si eleva con un atto *non deducibile*, d’accordo: ma in quale suo momento? Non in quello finale, che, viceversa, implica tutto il processo mediazionale; sibbene al momento iniziale. Ed a questo — mi pare — non ci si potrebbe elevare altrimenti (Hegel, fra l’altro, fa forse diversamente?)” (A. Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1969, p. 171; cfr. pure X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 166 ss.). Per la coscienza, in Hegel stesso, dei limiti della deducibilità o dimostrabilità, cfr. il seguente passo tratto dagli scritti giovanili editi da Nohl: “quel che è contraddittorio può essere riconosciuto come tale solo per il fatto che è stato unificato: l’unificazione è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono come tali, come insoddisfatti. Se ora viene mostrato che gli opposti limitati non potrebbero sussistere come tali [...], che dunque per essere possibili presuppongono un’unificazione [...], viene così dimostrato che essi devono essere uniti, che deve esserci l’unificazione. Che l’unificazione stessa ci sia, non è però con ciò dimostrato [...]; e non può essere dimostrato, perché gli opposti sono i dipendenti e, rispetto ad essi, l’unificazione è l’indipendente; ora, dimostrare significa indicare la dipendenza” (G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1977, vol. II, p. 532). L’argomento hegeliano sembra ricollegarsi a una considerazione analoga del giovane Schelling: “Kein Satz kann seiner Natur nach *grundloser* sein, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet der Bedingten [...]

(F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in ID., *Historisch-Kritische Ausgabe*, I: *Werke*, vol. III, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982, hrsg. von H. Buchner, W.G. Jacobs, A. Pieper, p. 76). Cfr. al riguardo anche il riferimento heideggeriano a un passo della *Metafisica* di Aristotele (1006a ss.): “E’ in verità assenza di educazione non aver occhio per ciò in riferimento a cui è necessario cercare una prova e ciò per cui non lo è” (*Essere e tempo*, cit., p. 180).

Tempo ed essere,

“C’è però da chiedersi” — osservava Pietro Rossi trent’anni or sono — “se [...] Lukács non scambi per irrazionalismo la polemica, comune a larga parte della filosofia contemporanea, contro una ragione *assoluta* — e lo sforzo di riportare la razionalità ai suoi limiti umani”⁴⁵. “Tutto ciò ch’è accaduto nel mondo della cultura da cento anni ad oggi” — scriveva Luigi Pareyson nel 1950 — “si può, esplicitamente o implicitamente, spiegare [...] come la crisi del razionalismo metafisico moderno che in Hegel ha trovato la sua più matura espressione”, come “dissoluzione della filosofia hegeliana”⁴⁶. Quel che nel fallimento del razionalismo metafisico viene in luce è “l’inanità della superbia della ragione, della *hybris* titanica dell’uomo che ha voluto porsi nel punto di vista di Dio”⁴⁷. Osservazioni cui vanno aggiunte alcune parole di Gadamer⁴⁸:

Wir stehen voller Bewunderung vor Hegels grosser Synthese von Christentum und Philosophie, von Natur und Geist, von griechischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie, die Hegel als absolutes Wissen entwarf. Aber sie geht nicht in uns auf. Die anderthalb Jahrhunderte, die uns von Hegel trennen, lassen sich nicht verleugnen [...] Das alte

45. P. Rossi, “La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca”, *Rivista di Filosofia* XLVII (1956), p. 351.

46. L. Pareyson, *Esistenza e persona. Saggi teorici*, Torino 1966³, pp. 8-9. “A partire dalla morte di Hegel (1831)” — scrive Heidegger — “tutto è stato solo movimento di opposizione a tale metafisica [...]” (M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 49).

47. L. Pareyson, *op. cit.*, pp. 23-24. Già Trendelenburg scriveva: “Es ist der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik, dass das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Nothwendigkeit die Momente des Seins erzeuge [...]”. “Wenn dem Menschen ein solches reines Denken möglich wäre, das sich selbst zum Sein bestimmte, so wäre es ein schaffendes Denken [...]. Das menschliche Denken wäre auf dieser Höhe das göttliche” (*Logische Untersuchungen*, cit., vol. I, pp. 36, 98).

48. H.-G. Gadamer, “Das Erbe Hegels”, in H.-G. Gadamer - J. Habermas, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979, pp. 56, 62. “Es ist Blindheit gegenüber diesen Tatbestand der menschlichen Endlichkeit” — scrive Gadamer altrove — “die zu der abstrakten Parole der Aufklärung und der Verketzung aller Autorität führt — und es ist ein schwerwiegendes Missverständnis, dass aus der Anerkennung dieses Tatbestandes bereits eine politische Stellungnahme im Sinne der Verteidigung des Bestehenden folgen soll” (H.-G. Gadamer, “Nachwort”, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1975⁴, p. 534).

griechische "Erkenne dich selbst!" gilt auch noch für uns. Es meint ja: "Erkenne, dass du kein Gott, sondern ein Mensch bist". Was Selbsterkenntnis wirklich ist, ist jedenfalls nicht die vollendete Durchsichtigkeit des Wissens, sondern die Einsicht, die Grenzen annehmen zu müssen, die endlichen Wesen gesetzt sind.